

Christian Jambet

Lire le Coran au présent

L'ancienne question de savoir si le Coran est traduisible, lisible par celui qui ne sait pas l'arabe littéraire, est frappée de vanité par les faits eux-mêmes. Le Coran est traduit en Orient, dans les autres langues de l'islam, et en Occident le savoir moderne s'affronte aux difficultés historiques, syntaxiques ou lexicales et au devoir d'être fidèle. Depuis la *Geschichte des Qorâns* inégalée, de Theodor Nöldeke (1), citons - pour ne parler que du domaine français - les travaux de Régis Blachère (2), de D. Masson (3), de Jean Grosjean (4), du cheikh Hamza Boubakeur (5). Je ne parlerai pas de la récente et retentissante version de M. André Chouraqui (6) : elle intéresse moins le Coran que les sentiments personnels de son traducteur. Il est vrai que chacun lit le Coran selon sa propre perspective spirituelle. En ce sens, la traduction en est rendue infinie, aussi ouverte qu'il y a d'âmes qui accueilleront la lettre du Livre saint pour la livrer à leur singulière exégèse. Encore faut-il que cette exégèse soit expressément rapportée pour ce qu'elle est : la pérégrination de l'âme. Le Coran de M. Chouraqui méritera d'être lu par curiosité ou affection envers son auteur, mais non pas selon d'indispensables critères scientifiques, sans lesquels la version risque de tourner à l'arbitraire pur et simple.

Chacun lit le Coran selon sa propre perspective spirituelle

C'est selon un authentique devoir de fidélité que M. Jacques Berque nous offre aujourd'hui ce qu'il nomme modestement un *"essai de traduction"* du Coran. Disons d'emblée que nous disposons, avec ce magistral résultat de toute une vie de méditation, d'un Coran français que chacun pourra certes critiquer, mais qui a pour vertu

1. 1909, rééd. Georg Olms Verlag, 1981. C'est l'ouvrage de base sur la datation des sourates et l'établissement de la "vulgate" de 'Othmân.
2. *Le Coran*, trad. par Régis Blachère, Maisonneuve et Larose, 1957.
3. *Le Coran*, introd., trad. et notes par D. Masson, Gallimard, 1967.
4. *Le Coran*, traduit de l'arabe par Jean Grosjean et précédé d'une étude de Jacques Berque, Philippe Lebaud, 1979.
5. *Le Coran*, trad. par Si Hamza Boubakeur, Paris, 1972.
6. *Le Coran, l'Appel*, trad. et présenté par André Chouraqui, Laffont, 1990.

essentielle de permettre au lecteur non spécialiste de lire, dans les conditions de notre temps comme dans celles du temps de sa révélation, le texte coranique. La langue est si belle qu'elle conduit le lecteur attentivement, de rupture en embûche, à la révélation du sens (7).

D'où vient, en effet, qu'il soit si difficile de lire les sourates du Coran ? De ce que, nous dit J. Berque, une figure les domine, *"une figure en entrelacs"* : versets législatifs ou apocalyptiques, récits littéraux d'aventures prophétiques, lancinants rappels de la récompense et du châtiment : l'ordre apparent du texte les noue comme une trame à la chaîne, ou encore selon le modèle entr-expressif d'une monadologie : *"La sourate, ce sous-ensemble du Coran, est moins une somme de parties constituantes, qu'elle ne se démembre et ne se morcelle en sous-ensembles : les versets. Tout se passe comme si la signification du tout était attendue de la moindre des parcelles, et réciproquement* (8)." A cette réflexion du tout dans chaque élément correspond l'effusion des commentaires coraniques. Il est impossible de se dispenser de les consulter, et J. Berque ne manque pas d'éclairer telle allusion, ou telle difficulté du texte par une référence détaillée aux grands commentateurs classiques, tels Abû'l-Qâsim al-Zamakhshârî ou le prodigieux esprit que fut Fakhr al-Dîn al-Râzî. Je ne puis que regretter l'absence du commentateur shî'ite al-Tabarsî. Mais exprimer un regret n'est pas critiquer un choix.

Le "tafsîr" ou explication littérale

Le commentaire du Coran, une fois épluchée la grammaire, fixées les pauses dans la lecture, c'est l'explication littérale, le *tafsîr.* Shî'ites ou sunnites s'entendent fort bien sur ce point : lire, c'est déchiffrer la lettre, et non pas en faire l'insuffisant et arbitraire symbole d'une tradition enfouie. Mais comme le dit J. Berque, la lettre du Livre, c'est la *shahâda,* le monde du visible, traduit-il, le monde de la "présence". Cette lettre, comme la nature, est la manifestation de l' "inconnaissable",

l'arrière-monde, le *ghayb.* Pour lire le Coran, il faut donc être "*tout entier zâhirite* (9)", et se défier de ce que, un peu vite, M. Berque nomme des *"spéculations sur le sens caché"*, tout en réservant dans la puissance et l'immanence de la lettre la présence, en retrait, de ce qui est occulté, de l'inconnaissable. Dans sa profession de zâhirisme, Jacques Berque ne fait rien de moins que de poser la question fondamentale de l'exégèse coranique. C'est cette question que nous aimerions maintenant exposer, en suivant à la trace Jacques Berque en son travail.

L'immédiateté du récit coranique

Procéder à une lecture "zâhirite", volontiers favorable aux sunnites, c'est valoriser le sens *apparent,* puisque le "zâhir" du texte n'est alors rien moins que cet "apparent" où la révélation a son lieu d'être. Il s'ensuit, selon J. Berque, que la langue arabe n'est pas un instrument de la révélation, mais la communication, en une parole, d'un sens qui n'a pas d'autre lieu que cette langue arabe. Nous sommes frappés, de fait, par l'*immédiateté* du récit coranique. Ainsi, la prière de Jésus rapportée en *Cor.* V : 114 (10), dans un ensemble de versets essentiels à la "christologie" musulmane : *"Jésus fils de Marie dit : « O mon Dieu, notre Seigneur, fais descendre sur nous une table du ciel. Nous en ferons une célébration annuelle pour le premier d'entre nous comme pour le dernier, en tant que signe de Toi venu. Pourvois-nous. Tu es le meilleur des pourvoyeurs. »"* Cette simplicité, cette incomparable transparence de la lettre (qui fait aussi l'opacité infinie de sa signification), nous la retrouvons dans maint verset. Lisons le "finale" de la deuxième sourate (*Cor.* II : 286) où éclate la force et la paix, où J. Berque parvient à restituer en français l'*apaisement de la lettre,* non pas une littéralité apaisante, mais bien cette unité difficile de l'apaisement divin, de l'abandon en Dieu et de la lettre révélée : *"Dieu n'impose à une âme que selon sa capacité. En sa faveur ce qu'elle aura acquis, à*

7. *Le Coran,* essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par Jacques Berque, Paris, Sindbad, 1990.
8. *Op. cit.*, p. 726.
9. *Ibid.*, p. 750.
10. *Ibid.*, p. 139.

sa charge ce qu'elle aura commis. Notre Seigneur ne nous en veuille pas de nos omissions, non plus que de nos erreurs. Notre Seigneur, ne nous fais pas porter un faix aussi lourd qu'à nos devanciers. Notre Seigneur, ne nous fais pas porter plus que nous ne pouvons. Passe sur nos fautes, pardonne-nous, aie de nous miséricorde. Tu es notre Maître. Viens à notre secours contre le peuple du déni (11)." Un verset messianique, tel *Cor.* IV : 75, n'est pas moins rendu dans une littéralité qui accentue ce que J. Berque nomme la *"démythologisation"* des traditions vénérables : *"Qu'avez-vous à vous abstenir de combattre sur le chemin de Dieu, quand il est tant d'opprimés parmi les hommes et les femmes et les enfants à dire : « Notre Seigneur, fais-nous sortir de cette ville aux habitants iniques. Commets-nous de Ton sein un protecteur. Commets-nous de Ton sein un secourant ! »* (12)." Or c'est ce même verset que Sohravardî, dans son *Récit de l'exil occidental* interprète en un sens gnostique (13). La *"ville"* y symbolise le territoire enténébré d'où le pèlerin visionnaire doit s'évader pour rejoindre la terre de l'orient des lumières. Quant au *"protecteur"*, il n'est autre que l'homme bien guidé, apte à son tour à exercer la guidance, le Pôle ou l'imâm, selon que l'on se place dans la perspective de la gnose soufie ou dans celle du shî'isme.

L'homme bien guidé

On pressent que la neutralité de la lettre coranique autorise à son tour une multiplicité de lectures, qu'elle en est même la condition. Restituer la froideur de la lettre n'est donc pas priver le Coran de sa puissance mais la révéler.

La question n'en demeure pas moins celle-ci : quel est le sens originaire de cette littéralité ? Jacques Berque compare la relation entre l'apparent et le caché à la situation que connaît la littérature philosophique présocratique (le *Poème* de Parménide, par exemple). Cette comparaison est elle-même soutenue par l'interprétation heideggerienne de la philosophie grecque dans sa courbe

destinale et historiale (14). *"Le Coran désacralise le monde"*, il *"ontologise le sentiment de la nature* (15)*"*. La nature est présente dans le Coran au même degré de présence que l'histoire surnaturelle de la prophétie. Elle serait considérablement méconnue si, par la beauté de la traduction, l'on n'accédait à la pure contemplation dont le Prophète est saisi. La nature s'entend donc en deux sens : elle est le règne créaturel de la beauté divine, et elle est le signe de l'être en tant qu'être, et de la pure transcendance de Dieu. Les descriptions du Paradis ne sont-elles pas l'unification opérée selon la promesse de ces deux significations ? *"Semblance du Jardin dont les prémunis ont reçu la promesse : il y a là des ruisseaux d'eau toujours courante, et des ruisseaux de lait au goût inaltérable, et des ruisseaux de vin, délice des buveurs, et des ruisseaux de miel épuré* (*Cor.* XLVII : 15 [16])." La nature, selon le Coran, désigne le retrait de Dieu dans son acte créateur. Comme les présocratiques auraient eu la révélation de cette *physis* qui est "surgissement" de l'être, avant que ce procès de la manifestation de l'être ne se voile à la raison grecque, le Coran serait pour la langue arabe le moment originaire de l'éclosion prophétique. Au pur *zâhir*, au pur "apparent" ne répond que le silence divin, l'inconnaissable pur, le *ghayb*.

Le retrait de Dieu dans son acte créateur

S'il est exact que telle fut l'orientation de Jacques Berque, la "philosophie" de sa traduction, nous comprenons mieux qu'elle soit réticente à l'égard d'un autre mode très complexe de lire le Coran, disons, pour parler trop vite, du mode mystique ou "ésotériste", "intériorisite" *(bâtinien)*. Pour le shî'isme ismaélien, par exemple, il faut soigneusement distinguer l'Un indicible, absolument transcendant, du Dieu révélé en ses Noms et ses opérations. Ce Dieu révélé est le secret du Livre, dont la lettre délivre le sens. A son tour, ce sens est fait des actes et de l'histoire sacro-sainte des prophètes et des

11. *Ibid.*, p. 68.
12. *Ibid.*, p. 106.
13. Sohravardî, *l'Archange empourpré*, par Henry Corbin, Fayard, 1976, p. 274.
14. *Le Coran* (trad. J. Berque), p. 790.
15. *Ibid.*, p. 783.
16. *Ibid.*, p. 551.

imâms, jusqu'au jour où le Résurrecteur vient abolir et accomplir la Loi, la religion législatrice. Lire le Coran n'est pas, selon cette perspective, *expliquer* les versets pour y entendre le silence divin au cœur de la parole, mais *remonter* d'un niveau du sens à un autre. Le *ta'wîl*, l'exégèse ou "remontée", est supérieure au *tafsîr*, à l'explication, et peut même la contredire. L'organe spirituel dont dispose l'homme de la remontée exégétique est la science dévolue à la Famille de Mohammad, enseignée (selon un *ta'lîm* préservé) à la "Convocation" des fidèles. Je crois que c'est contre une telle perspective que la lecture de J. Berque s'inscrit, et que la valorisation du terme délicat *al-'aql* dépend étroitement de ce premier choix antiésotérique fait par l'interprète.

Un appel constant à l'intelligence humaine

Il faut d'abord que le mot *al-ta'wîl*, proprement "l'action de remonter" d'un sens caché à un autre sens caché, soit affecté d'une puissance plus modeste : c'est le "déchiffrement" (voir *Cor.* III : 7, IV : 59). Il faut ensuite que *al-'aql* soit traduit par "la raison". Le verset central est, à cet égard, *Cor.* X : 100. *"Il n'est au pouvoir d'aucune âme de croire, si ce n'est sur licence de Dieu. Et Dieu jette l'opprobre sur ceux qui se refusent à la raison* (17)." Ce qui vient ici d'être traduit par "raison" n'a pas grand rapport avec la *ratio* latine. Encore J. Berque n'hésite-t-il pas à comprendre certaines démonstrations coraniques sur le modèle syllogistique, voire cartésien (18). Et il a raison d'insister sur cet art de convaincre qui est un appel constant à l'intelligence humaine. Il est clair que le "bel-agir" dépend de l'usage que l'on fait de son entendement, et que la profession de foi en l'unicité divine (le *tawhîd*) est autant le résultat d'une cogitation éclairée que d'une grâce accordée. La "vision contemplative" *(al-basîra)* devient "clairvoyance" ou "lucidité". Si Dieu est comparable à l'Etre de l'étant, la raison est cet effort de lucidité qui déchiffre l'Etre, dans l'étant qu'il porte à l'existence. Si, au contraire, nous

empruntions la voie néoplatonicienne des lecteurs mystiques *shî'ites,* le mot *al-'aql* devrait se traduire par "l'intellect", et sa finalité ne serait pas l'intelligence rationnelle de la nature, mais la réception d'une illumination supérieure à toute raison discursive.

La traduction de J. Berque est donc, en un sens "rationaliste". Elle nous permet de lire le Coran tel qu'il fut lu par ceux que l'inspiration néoplatonicienne ou gnostique laissa défiants. Mais je préfère un tel choix à celui qui nous eût privé de l'admirable et sobre beauté. Il n'est pas question pour J. Berque d'opposer une raison occidentale à une déraison orientale, mais d'offrir une lecture du Coran qui permette *"une évolution très différente de celle de l'Occident* (19)*".* Si la "raison" est au cœur du Coran, il est possible de ne pas céder au double piège de l'innovation ou du fondamentalisme, et de recommencer aujourd'hui l'activité de pensée qui anima les commentateurs classiques du Livre. Entre un shî'isme dont le messianisme ne sied pas à celui qui préfère, en une savoureuse formule, *"les coteaux modérés du sunnisme* (20)*"* et un intégrisme figé, il y aurait une voie de redressement, une issue pour l'islam. Puisse Jacques Berque être entendu ! il nous revient simplement ici de le saluer.

Le double piège de l'innovation ou du fondamentalisme

Enfin, dirai-je, la question qui demeure pour moi sensible : pour que le bel-agir triomphe, ne faut-il pas aussi que le conflit toujours ouvert entre la réalité-essentielle du message *(al-haqîqa)* et la religion légalitaire *(al-sharî'a)* n'éclate pas, sans cesse répété, dans les voies ruineuses d'un messianisme aussi nécessaire à l'islam qu'il est incarné le plus souvent par des figures de noirceur ? ■

17. *Ibid.*, p. 228.
18. C'est ainsi que la "certitude" *(al-yaqîn)* est placée dans l'horizon de l'évidence cartésienne, alors qu'un mystique y lira l'adhérence et le premier degré vers l'unification au Réel divin *(al-haqq).* Mais l'illumination est-elle si éloignée de la lumière cartésienne de l'âme ?
Voir *op. cit.*, p. 756.
19. *Ibid.*, p. 792.
20. *Ibid.*, p. 771.